Journal of Fiqh and Usul

HomePage: https://jfiqh.um.ac.ir Vol. 54, No. 3: Issue 130, Autumn 2022, p.183-207

Online ISSN: 2538-3892 Print ISSN: 2008-9139

Receive Date: 10-01-2021 Revise Date: 24-04-2021 Accept Date: 09-07-2021

DOI: https://doi.org/10.22067/jfiqh.2021.68100.1025 Article type: Original

The Capability of Religious Precepts to be Created and Its Impact on Analyzing the Jurisprudential Propositions

Saeid Nazari Tavakkoli, Ph.D., Professor, University of Tehran

Sayyed Hassan Davoud al-Mousavi , Ph.D. Student of Islamic Jurisprudence and Principles of Islamic Law, University of Tehran (Corresponding Author)

Email: davoodalmosavi.s@ut.ac.ir

Abstract

Based on the four-stage theory, capability to be created is the first stage of a religious precept. Regardless of the possible existence of a precept capable of being created and different possibilities about its concept, the problem of this research is: what effects does the acceptance of the capability of religious precepts to be created, in the sense of the existence of benefits and harms, have on the analysis of religious teachings and whether some jurisprudential propositions may be excluded from the scope of deduction on the basis of it or in case of knowledge of actual benefits and harms, is it possible to establish a duty and attribute it to the Lawgiver, although it does not exist in the narrated teachings? The results of this research show that capability to be created belongs to the benefit and harm domain and is a preliminary of legislating a religious precept and is not one of its stages. Nevertheless, Imami jurists have utilized the term precept capable of being created in analyzing the religious precepts of different issues. The acceptance of a created precept that never transforms into the actuality stage does not seem to be justified. Since negligence in establishing a precept is not permissible for the Lawgiver and establishing a precept is based on the existence of benefit and harm resulted from the duty-bounds' acts, where the intellect can realize the existence of a benefit or harm for which the Lawgiver has not established an actual precept, due to the correlation between the precept of reason and the precept of religion, one may believe in the existence of a religious precept created for that act and the legitimacy or illegitimacy of its performance and the problem of the lack of religious precept for emerging issues would be resolved.

Keywords: Precept, Religious Precept, Precept Capable of being Created, Jurisprudential Propositions

Journal of Fiqh and Usul

HomePage: https://jfiqh.um.ac.ir

سال ۵۴ - شماره ۳ - شماره پیاپی ۱۳۰ - پاییز ۱۴۰۱، ص ۲۰۷ - ۱۸۳

شاپا الکترونیکی ۳۸۹۲-۲۵۳۸

شاپا چاپی ۹۱۳۹-۲۰۰۸

تاریخ دریافت:۱۳۹۹/۱۰/۲۱ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۰/۰۲/۰۴ تاریخ پذیرش:۱۴۰۰/۰۴/۱۸

DOI: https://doi.org/10.22067/jfiqh.2021.68100.1025

نوع مقاله :پژوهشی

اقتضایی‌بودن احکام شرعی
و تأثیر آن بر تحلیل گزاره‌های فقهی

دکتر سعید نظری توکلی

استاد دانشگاه تهران

سید حسن داودالموسوی(نویسنده مسئول)

دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه تهران

Email: davoodalmosavi.s@ut.ac.ir

چکیده

بر اساس نظریهٔ چهارمرتبه‌ای، نخستین مرتبهٔ حکم شرعی، اقتضا است. صرف‌نظر از امکان حکم اقتضایی و احتمال‌های مختلف در مفهوم آن، مسئلهٔ پژوهش این است که پذیرش حکم اقتضایی به‌معنای وجود مصالح و مفاسد، چه تأثیری در تحلیل آموزه‌های دینی دارد و آیا می‌توان برخی از گزاره‌های فقهی را بر اساس آن از گردونهٔ استنباط خارج کرد یا در صورت آگاهی از مصالح و مفاسد واقعی، تکلیفی را جعل و به شارع نسبت داد، هرچند در آموزه‌های نقلي وجود نداشته باشد؟

نتایج پژوهش نشان می‌دهد که اقتضا ناظر به مقام مصلحت و مفسده و از مقدمات جعل حکم شرعی است و نه از مراتب آن. باوجوداین، فقهای امامیه از اصطلاح حکم اقتضایی در تحلیل حکم شرعیِ مسائل مختلفی بهره جسته‌اند. پذیرش حکم انشایی که هیچ‌گاه به مرحلهٔ فعلیت، تغییر وضعیت پیدا نمی‌کند، موجه به نظر نمی‌رسد. ازآنجاکه اهمال در جعل حکم برای شارع روا نیست و جعل حکم هم مبتنی بر وجود مصلحت و مفسده مترتب بر افعال مکلفان است، هرگاه عقل بتواند به وجود مصلحت یا مفسده‌ای پی‌ببرد که شارع برای آن حکم فعلی جعل نکرده است، به‌سبب ملازمهٔ میان حکم عقل و شرع می‌توان به وجود حکم انشاییِ شرعی برای آن عمل و مشروعیت یا عدم مشروعیت انجام آن نظر داد و مشکل خلأ حکم شرعی برای مسائل نوپیدا برطرف خواهد شد.

واژگان کلیدی: حکم، حکم شرعی، حکم اقتضایی، گزاره‌های فقهی.

مقدمه

موضوع مراتب حکم شرعی تا عصر شیخ انصاری (متوفای ۱۲۸۱هـ) و محقق خراسانی (متوفای ۱۳۲۹هـ) مدّنظر اصولیان قرار نگرفته بود، اما از این زمان به بعد به بحث ماهیت و مراتب حکم شرعی توجه شد. صرف‌نظر از موارد متعددی که اصولیان به مناسبتی، بحث از مراتب حکم شرعی را مطرح کرده‌اند، اما یکی از مهم‌ترین جایگاه‌های بحث از مراتب حکم شرعی به بیان محقق خراسانی، مبحث قطع است. برخی از اصولیان در مقام پاسخ‌گویی به این پرسش که آیا ممکن است قطع به‌عنوان قید در موضوع حکم آورده شود یا نه، بیان داشته‌اند که حکم شرعی، چهار مرتبهٔ اقتضا، انشا، فعلیت و تنجز دارد و آمر می‌تواند قطع به یک مرتبه از مراتب حکم را در موضوع همان حکم اما نسبت به مرتبهٔ دیگر لحاظ کند (آخوند خراسانی، کفایة الاصول، ۲۶۶تا۲۶۷). در این نوشتار ضمن بازپژوهشی در مراتب حکم شرعی، کاربست‌های گوناگون حکم اقتضایی در متون فقهی توضیح داده می‌شود. حکم شرعی و مراتب آن، به فراوانی در منابع اصول فقه محل بحث اصولیان متقدم، متأخر و معاصر قرار گرفته است (نک: حسنی، ۴۷تا۷۴)، ولی تاکنون پژوهشی مبتنی بر تحلیل مفهومی حکم اقتضایی و خوانش‌های گوناگون آن، همچنین کاربست‌های فقهی آن به‌صورت مستقل انجام نشده است، لذا نسبت به پژوهش‌های مشابه نوآوری دارد.

۱. مفهوم‌شناسی

واژهٔ حکم در لغت عبارت است از قضا، قضاوت‌کردن، علم و عدل (ابن‌منظور، ۱۴۰/۱۲تا۱۴۱). اصولیان در خصوص چیستی ماهیت حکم چند احتمال مطرح کرده‌اند، ازجمله: اراده و کراهت (انصاری، ۲۳۲)؛ شوق و بغض (صدر، بحوث فی علم الاصول، ۲۸٤/۲؛ نک: شاکری، ۷۳؛ نور مفیدی، ۱۱۰). برای حکم شرعی تعریف‌های گوناگونی وجود دارد که دو تعریف شهرت بیشتری مشهیAیان اصولیان دارد:

۱. خطاب الهی متعلق به افعال مکلفان از جهت اقتضا و تخییر (خطاب الله المتعلّق بأفعال المكلّفين من حيث الاقتضاء و التخيير) (شهید ثانی، تمهید القواعد، ۲۹؛ نک: خویی، محاضرات، ۷۷/۳). منظور از عبارت «جهت اقتضا و تخییر» آن است که اگر در موردی ملاک وجوب دارد، حکم وجوب صادر می‌شود و اگر ملاک حرمت دارد، حکم حرمت صادر می‌شود و اگر هم ملاک حرمت و هم ملاک وجوب دارد، حکم به تخییر و اباحه می‌شود. این تعریف با

دو اشکال روبه‌رو است: خطاب شرعی، کاشف از حکم شرعی است نه خود حکم شرعی (علامه حلی، نهایة الوصول، ۹۰/۱؛ صدر، دروس، ۶۱/۱)؛ حکم شرعی همیشه به افعال انسان نسبت داده نمی‌شود، گاه به ذات انسان نیز نسبت داده می‌شود، مانند زوجیت و گاه ناظر به اشیائی است که با انسان ارتباط دارند، مانند ملکیت. ازاین‌رو، این تعریف شامل احکام وضعی نمی‌شود (صدر، همان، ۶۱/۱). افزودن قید بالوضع (شهید اول، ۳۹/۱) اشکال دوم را از میان برمی‌دارد، اما اشکال نخست همچنان باقی است.

۲. آنچه از قانونگذار (شارع) به‌عنوان قانونگذار صادر می‌شود، حکم شرعی است (الحکم ما یؤخذ من الشارع بما هو شارع) (صدر، همان ۱۰۴/۱)؛ مانند وجوب نماز یا صحت و فساد نماز.

حکم شرعی به دوگونهٔ تکلیفی و وضعی تقسیم می‌شود. منظور از حکم تکلیفی، حکمی است که به‌صورت مستقیم به فعل مکلف تعلق می‌گیرد، وظیفهٔ او را در ابعاد گوناگون زندگی مشخص می‌کند (همو، همان، ۲۵۷/۱) و هرچه غیر از این باشد، حکم وضعی خواهد بود. حکم تکلیفی شرعی نیز به پنج‌گونه تقسیم می‌شود؛ وجوب، حرمت، کراهت، استحباب و اباحه (فاضل لنکرانی، سیری کامل در اصول فقه، ۳۳۰/۱۴).

محقق خراسانی برای حکم تکلیفی چهار مرحله تصور کرده است: ۱. حکم اقتضایی، یعنی مصلحت یا مفسدهٔ بدون انشا؛ ۲. حکم انشائی، جعل حکم به‌منظور جلب مصلحت یا دفع مفسدهٔ بدون بعث و زجر یا جعل حکم به انگیزهٔ بعث و زجر؛ ۳. حکم فعلی، جعل حکم به انگیزهٔ بعث و زجر و با تحقق قیود و شرایط آن؛ ۴. حکم متنجز، حکمی که به مقام فعلیت رسیده و مخالفت با آن موجب استحقاق عقاب است (کفایة الاصول، صص ۲۶۶تا۲۶۷؛ نک: اصفهانی، نهایة الدرایة، ۵۷۸/۲؛ حسینی میلانی، ۱۸۰/۵).

۲. مرتبه‌پذیری حکم شرعی

اصولیانی که قائل به مراتب مختلف برای حکم شرعی هستند، مرتبه‌پذیری را بدیهی دانسته و به همین دلیل از امکان آن بحث نکرده‌اند؛ اما افرادی که قائل به یک مرتبه‌ای‌بودنِ حکم هستند (حجتی بروجردی، ۱۴۱۲،۲/۸)، در واقع مرتبه‌پذیری حکم شرعی را ناممکن دانسته‌اند.

بروجردی با توهّم‌خواندنِ مراتب چهارگانه دربارهٔ آن می‌نویسد: «مراتب چهارگانهٔ حکم از قبیل مراتب برای یک حقیقت نبوده، اموری متباین از یکدیگر هستند. این تعبیر وقتی صحیح

است که حقیقت واحدی باشد ولی مشکک که در عین واحدبودنش، دارای مراتب متعددی از شدت و ضعف و... باشد، ضمن اینکه اصل حقیقت در تمام این مراتب محفوظ است. ولی در محل نزاع، حکم عبارت است از: انشاء صادر از آمر به انگیزهٔ بعث و زجر)، اما انشاء مجرد از این داعی یا مصالح و مفاسد، دیگر مرتبهٔ ضعیف آن نیست؛ زیرا مصلحت و مفسدهٔ علت برای حکم هستند و بدیهی است که این چنین علتی، مرتبه‌ای از مراتب معلول خود نیست» (نهایة الاصول، ۳۹۵).

در پاسخ به این نقد باید یادآور شد که مرتبه‌پذیری تنها در قالب تشکیک متصور نیست، بلکه مراحلی که ماده (هیولا) طی می‌کند تا به تکامل برسد، مانند مراحل وجودی انسان (نطفه، مضغه، علقه،...) از مراتب آن به شمار می‌آیند، هرچند که عنوان انسان نیز بر آن‌ها صادق نیست. ازاین‌رو، مرتبهٔ اقتضا و انشا از مراحل وجودی حکم شرعی هستند، هرچند نتوان آن‌ها را حکم شرعی دانست (حسنی، ۵۳).

ازنظر محقق اصفهانی، مراتب اقتضا و تنجز از مراتب حکم نیستند و انشا و فعلیت هم تفاوتی ندارند؛ زیرا بر انشاء بدون داعی بعث و زجر نیز عنوان حکم شرعی صادق نیست (نهایة الدرایة، ۳۹/۲). بر فرض که بتوان این دو عنوان را ازنظر مفهومی از یکدیگر جدا کرد، در خارج این دو مرتبه از یکدیگر تفکیک‌شدنی نیستند. این‌گونه نیست که حکم انشائی وجود داشته باشد، اما حکم فعلی وجود نداشته باشد. هرگاه حکمی معلق بر چیزی باشد؛ مانند تعلیق وجوب حج بر استطاعت، اگر مکلف مستطیع نباشد، برای او نه حکم انشائی وجود دارد و نه حکم فعلی؛ ولی اگر مکلف مستطیع باشد، در حق او هم حکم انشائی وجود دارد و هم حکم فعلی (فاضل لنکرانی، درس خارج اصول، جلسهٔ ۵۲).

برخی از معاصران نیز با یکی‌دانستن مرتبهٔ انشا و فعلیت از یک‌سو و افزودن مرتبهٔ شوق و کراهت از سوی دیگر، همچنان بر چهار مرتبه‌بودن احکام شرعی به این ترتیب پافشاری دارند: ۱. مرتبهٔ اقتضا؛ ۲. مرتبهٔ شوق به مأمورٌبه یا کراهت از منهی‌عنه؛ ۳. مرتبهٔ انشا (تحقق و فعلیت حکم)؛ ٤. مرتبهٔ تنجز (طباطبایی قمی، الدلائل، ۱۱۱/۲).

بررسی متون اصول فقهی نشان می‌دهد که دست‌کم چهار دیدگاه متفاوت میان اصولیان در مسئلهٔ مراتب حکم شرعی وجود دارد: ۱. مرتبه‌ناپذیری (اصفهانی، نهایة الدرایة، ۹۲/۲؛ حجتی بروجردی، ۸/۲؛ آملی، ۲۴/۵)؛ ۲. دومرتبه‌ای‌بودن: مرتبهٔ انشا و فعلیت (خوئی، مصباح الاصول، ۴۶/۲؛ همو، دراسات، ۶۴/۳؛ مشکینی، ۱۳۱/۲)؛ ۳. سه‌مرتبه‌ای‌بودن: مرتبهٔ انشا،

فعلیت و تنجز (حجتی بروجردی، ۹۵/۲)؛ ۴. چهارمرتبه‌ای‌بودن: مرتبهٔ اقتضا، انشا، فعلیت و تنجز (حکیم،حقایق الاصول ۸/۲؛ حسینی فیروزآبادی، ۵۳/۲).

۳. مرتبهٔ اقتضا

تعریف حکم در مرتبهٔ اقتضا: با پذیرش این فرض که احکام شرعی وابسته به وجود سود و زیان یا مصلحت و مفسده در متعلق خود هستند و شارع نیز در مقام قانونگذاری نمی‌تواند از آن‌ها غافل باشد، درنظرگرفتن این مصالح و مفاسد در مقام قانونگذاری سبب پیدایش مرحلهٔ اقتضا می‌شود؛ هرچند این حکم به‌سبب برخی از موانع، جعل و تشریع نشده باشد (آخوند خراسانی، درر الفوائد، ۷۰تا۷۱). از مرتبهٔ اقتضا گاه به مرتبهٔ شأنیت یاد می‌شود و به این دلیل از مراحل حکم شرعی به شمار می‌آید که علت فاعلی برای صدور حکم است، نه علت غایی تا انگیزه برای صدور حکم باشد (اصفهانی، نهایة الدرایة، ۳۷/۲). بدین ترتیب مصلحت، شرط لازم برای جعل حکم است و نه شرط کافی؛ چراکه رسیدن حکم به مرحلهٔ انشا نیازمند وجود شرایط و نبود موانع است، حکم به‌سبب فقدان آن شرایط یا وجود آن موانع، گاه از حد اقتضا خارج نمی‌شود و به مرحلهٔ انشا نمی‌رسد (همو، همان، ۷۹/۲)، درنتیجه، حکم در مرحلهٔ اقتضا متوجه مکلفان نیست و بعث و زجری هم در خصوص آن وجود ندارد؛ هرچند در علم الهی مصلحتی برای جعل آن وجود دارد (نائینی، ۳۰۶). اشتراک عالم و جاهل در احکام نیز صرف‌نظر از نقض و ابرام‌های وارد بر آن (مظفر، ۳۹۲) در احکام اقتضایی متصور نیست، زیرا تا بر اساس مصلحت، حکم انشا و به مکلف ابلاغ نشود، حکمی قابل اطاعت و عصیان وجود ندارد (عراقی، نهایة الافکار، ۲۳۱/۵؛ حجتی بروجردی،۲۳۱).

گونه‌های حکم در مرتبهٔ اقتضا: محقق خراسانی برای نخستین‌بار از وجود مرحلهٔ اقتضا در احکام الهی سخن گفته است؛ اما اصولیان پس از وی به گونه‌هایی از حکم اقتضایی اشاره کرده‌اند که گاه تفاوتی اساسی با دیدگاه وی دارد و تنها در واژهٔ اقتضا با یکدیگر شریک هستند.

اول. غروی اصفهانی از دوگونه حکم اقتضایی ثبوتی و حکم اقتضایی اثباتی سخن گفته است. ازنظر وی، حکم اقتضایی ثبوتی، ثبوت حکم به‌سبب ثبوت مقتضی آن است؛ اما حکم اقتضایی اثباتی عبارت است از ثبوت حکم بر موضوع بدون توجه به عوارض مترتب بر آن، همچون ضرروحرج (عدم اللحاظ)؛ در برابر این دو حکم اقتضایی، دو حکم فعلی قرار دارد، یکی حکم فعلی ثبوتی که در نظام وجود تحقق پیدا می‌کند و یکی حکم فعلی اثباتی، یعنی

حکم با لحاظ وجودنداشتن عوارض (لحاظ العدم).

غروی اصفهانی بر این باور است که حکم اقتضایی ثبوتی بی‌معنا است، زیرا سبب فاعلی برای صدور حکم، قانونگذار است و مصلحت تنها علت غایی برای آن به شمار می‌آید. بر این اساس، اگر در مجموعهٔ احکام شرعی، حکم اقتضایی وجود دارد، منظور حکم اولی بدون درنظرگرفتن وضعیت ضرورحرج و اضطرار است، وگرنه استفادهٔ لفظ حکم برای مرتبهٔ اقتضا بی‌معنا است (نهایة الدایة، ۷۶۱/۲).

دوم. غروی اصفهانی در بحث حل تعارض اخبار برای حکم اقتضایی نیز سه معنا یاد کرده است: ۱. حکم طبعی؛ یعنی حکم بر شیء به‌لحاظ خودش و نه از همهٔ جهات (حکمی که ازنظر عوارض اطلاق ندارد)؛ ۲. انشا به داعی بیان مقتضی و ملاک که در این صورت حکم اقتضایی، ارشادِ به ثبوت مقتضی است؛ ۳. ثبوت حکم به ثبوت مقتضی آن؛ یعنی انشا به داعی بعث ثابت به ثبوت مقتضی آن و نه بعث فعلی (همو، همان، ۳۹۷/۳).

سوم. سیدمحمد روحانی برای حکم اقتضایی سه مرحله تصور می‌کند: ۱. وجود اقتضایی برای حکم، چراکه حکم شرعی معلول خداوند است و معلول در ظرف علت موجود است؛ ۲. حکمی که به‌سبب وجود مصلحت در متعلق آن، اقتضاء تحقق دارد؛ ۳. حکم طبعی؛ یعنی ثبوت حکم برای موضوع بدون لحاظ عوارض خارجی آن (منتقی الاصول، ۲۸۴/۷).

چهارم. سیدمحمدباقر صدر از دو گونه حکم اقتضایی بحث می‌کند: ۱. حکم اقتضایی به مجرد ثبوت مقتضی حکم، به‌معنای ثبوت حکم در مرتبهٔ ثبوت مقتضی آن؛ ۲. حکم حیثی طبعی؛ یعنی حکمی که به‌خودی‌خود به فعلیت می‌رسد (بحوث فی علم الاصول، ۱۵۶/۷).

ششم. بروجردی حکم اقتضایی ذاتی را در برابر حکم فعلی قرار داده است و آن را چنین معنا می‌کند: بیان حکم طبیعت به‌خودی‌خود (بما هی هی)، بدون درنظرگرفتن عوارض و موانع آن (حجتی بروجردی، ۳۶۳/۱).

۴. حکم اقتضایی و کاربست‌های آن

بررسی منابع اصول فقهی و فقهی نشان می‌دهد که با بهره‌گیری از اصطلاح حکم اقتضایی، مسائل مختلفی تبیین شده است.

رفع تعارض میان روایات: محقق خراسانی بر این باور است که تعارض میان احکام اولی و احکام ثانوی در محل اجتماع، تعارضی ابتدایی و ظاهری است؛ یعنی اطلاق وجوب حج

دلالت دارد که حج واجب است، چه زیان‌بار باشد یا زیان‌بار نباشد و اطلاق حدیث نفی ضرر دلالت دارد بر اینکه عمل ضرری واجب نیست (حرام است)، چه حج باشد و چه عمل عبادی دیگری. اگر حج زیان‌بار باشد، بنا بر دلیل اول واجب است و بنا بر دلیل دوم واجب نیست. ازنظر محقق خراسانی میان این دو دلیل تعارض نیست؛ چون مفاد حکم اولی، حکم اقتضایی است و مفاد حکم ثانوی، حکم فعلی است و میان حکم اقتضایی و حکم فعلی تعارضی به وجود نمی‌آید، زیرا حج اقتضاء وجوب در همهٔ حالت‌ها و شرایط دارد، ولی مکلف وظیفه‌ای در خصوص انجام آن در همهٔ حالت‌ها و شرایط ندارد (حاشیة المکاسب، ۱۰۰؛ خوانساری، رسالة فی قاعدة نفی الضرر، ۲۱۳).

این ادعا توسط فقهای معاصر نقد شده است، زیرا میزان در حکومتِ یک دلیل نسبت به دلیل دیگر و ایجاد جمع عقلایی میان آن‌ها، فهم عرفی از مفاد دو دلیل است، نه حکم اولی و ثانوی‌بودن (خمینی، کتاب البیع، ۱۶۳/۴).

وجوب مسواک‌زدن: بنا بر نقل محدثان، پیامبر گرامی اسلام دربارهٔ مسواک‌زدن به‌عنوان عملی بهداشتی فرموده است: «لَوْ لَا أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي لَأَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ»؛ اگر بر امتم سخت و مشقت‌بار نبود، ایشان را به مسواک‌زدن برای هر نماز فرمان می‌دادم (برقی، ۵۶۱/۲).

این روایت به‌صراحت بیانگر وجود مصلحتِ الزامی برای مسواک‌زدن است؛ هرچند به‌دشواری و سختی‌افتادن مکلفان مانع از جعل حکم بر اساس آن شده است. ازاین‌رو، بنا بر نظر محقق خراسانی چون به‌سبب وجود مصلحت، حکم اقتضایی تحقق یافته و این اقتضا منجر به انشاء حکم نیز شده است، گرچه این حکم به مرحلهٔ فعلیت نرسیده؛ اگر مکلف علم به رفع مانع پیدا کند و انجام مسواک برای هر نماز برای او مشقت‌بار نباشد؛ ترک آن استحقاق عقاب را برای او در پی خواهد داشت. اما اگر بپذیریم حکم در مرتبهٔ اقتضا به مرحلهٔ انشا نرسیده است یا بر فرض انشائی‌بودن، فعلیت نیافته است، علم مکلف به رفع مانع سبب وجوب شرعی مسواک‌زدن و در پی آن، استحقاق کیفر در خودداری از انجام آن نخواهد شد.

عدد رکعات نماز: بنا بر نقل شیخ صدوق، خداوند بر پیامبر گرامی اسلام و امت ایشان پنجاه رکعت نماز در روز واجب کرد، اما با شفاعت حضرت موسی به پنج نماز کاهش یافت: «لَمَّا أُسْرِيَ بِهِ أَمَرَهُ رَبُّهُ بِخَمْسِينَ صَلَاةً فَمَرَّ عَلَى النَّبِيِّينَ نَبِيٍّ نَبِيٍّ لَا يَسْأَلُونَهُ عَنْ شَيْءٍ حَتَّى انْتَهَى إِلَى مُوسَى بْنِ عِمْرَانَ فَقَالَ بِأَيِّ شَيْءٍ أَمَرَكَ رَبُّكَ فَقَالَ بِخَمْسِينَ صَلَاةً فَقَالَ اسْأَلْ رَبَّكَ التَّخْفِيفَ

فَإِنَّ أُمَّتَکَ لَا تُطِیقُ ذَلِکَ... فَسَأَلَ النَّبِیُّ رَبَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ فَخَفَّفَ عَنْهُ فَجَعَلَهَا خَمْساً...» (ابن‌بابویه، الفقیه، ۱۹۷/۱تا۱۹۸).

محدثان و فقها در ارزیابی این روایات، نظرهای گوناگونی مطرح کرده‌اند: ۱. سیدمرتضی این‌گونه روایات را خبر واحد می‌داند که بنا بر نظر وی فاقد وصف حجیت است و بر فرض اعتبار، ممکن است نماز به آن کیفیت هرچند مصلحت داشته، اما با درخواست رسول خدا این مصلحت تغییر کرده و پنج وعده نماز مصلحت‌دار شده است؛ مانند عمل نذری که پیش از نذر، فاقد وصف وجوب است، ولی بعد از تحقق نذر، واجب می‌شود و عملی عبادی به شمار می‌آید (علم الهدی، ۱۲۱/۲).

سیدجعفر عاملی، تغییر در مصلحت حکم را صحیح ندانسته و بر این باور است که اگر پنجاه وعده نمازخواندن دارای مصلحت باشد، تغییر این مصلحت در پنج وعده نمازخواندن، ممکن نیست و به همین سبب، تبدیل مصلحت سبب تغییر حکم نمی‌شود، بلکه تغییر موضوع سبب تبدیل حکم می‌شود؛ زیرا اگر حکم پنجاه وعده نمازخواندن بر اساس مصلحت تشریع شده باشد، درخواست پیامبر به‌معنای طلب حکم، خلاف مصلحت است. تعلیل حضرت موسی به مالایطاق بودنِ پنجاه وعده نمازخواندن نیز به این معنا است که حکم خداوند فاقد مصلحت است (مالایطاقِ عقلی از خداوند صادر نمی‌شود و مالایطاقِ عرفی هم در شریعت جعل نشده است) (۱۱۷/۳تا۱۱۹).

تأخیر در زمان خواندن نماز عشا: بنا بر مفاد برخی از روایات، نماز اول وقت برای نماز عشا، همچون نمازهای دیگر افضل است (علی‌بن‌موسی، ۷۵)؛ اما از پیامبر گرامی اسلام نقل شده است که اگر بیم از دشواری بر امتم نداشتم، نماز عشا را تا یک‌سوم پایانی شب به تأخیر می‌انداختم: «لَوْ لَا أَنِّی أَخَافُ أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِی لَأَخَّرْتُ الْعَتَمَةَ إِلَى ثُلُثِ اللَّیْلِ» (حر عاملی، ۱۸۵/۴). بر این اساس، باید بپذیریم که تأخیر در وقت نماز عشا اقتضاء مصلحت دارد، اما به‌سبب مشقت‌افتادن مردم، این حکم به فعلیت نرسیده است؛ «لَوْ لَا نَوْمُ الصَّبِیِّ وَ غَلَبَةُ الضَّعِیفِ لَأَخَّرْتُ الْعَتَمَةَ إِلَى ثُلُثِ اللَّیْلِ» (همان، ۲۰۱/۴). ازاین‌رو، مفاد این روایات با روایاتی که بر افضلیت نماز عشا در اول وقت دلالت دارد، ناسازگار نیست؛ زیرا افضلیت رعایت اول وقت، حکم فعلی است و تأخیر تا یک‌سوم پایانی شب، حکم اقتضایی (خوئی، موسوعة الامام الخویی، ۱۲۶/۱۱).

استحباب جهر به تلبیه برای بانوان: با صدای بلند، گفتنِ تلبیه (اللهم لبیک لبیک اللهم

لبیک) به‌هنگام طواف ازجمله مستحبات مراسم حج است. دلیل چنین حکمی قرارگرفتن تلبیه به‌عنوان شعائر و نظیر اذان‌بودنِ آن است؛ درنتیجه، هدف از بلندکردن صدا (رفع صوت)، هشدار و تذکری است برای شنوندگان که با آهسته‌گفتن تحقق پیدا نمی‌کند (علامه حلی، منتهی المطلب، ۲۳۲/۱۰تا۲۳۳). اما بر اساس آموزه‌های روایی، جهر به تلبیه برای بانوان فاقد مطلوبیت و استحباب است: «لیس علی النساء جهر بالتلبیة» (کلینی، ۳۳۷/۴)؛ «إنّ اللّه تعالی وضع عن النساء أربعا: الجهر بالتلبیة، و السعی بین الصفا و المروة- یعنی الهرولة- و دخول الکعبة، و الاستلام» (فیض کاشانی، ۵۵۵/۱۲). دلیل چنین حکمی، آن‌گونه که برخی از فقیهان بر آن تأکید دارند، احتمال ایجاد فتنه و مفسده از یک‌سو و وجوب پوشیده‌بودنِ (مستور) زن از سوی دیگر است (شبیری زنجانی، کتاب النکاح، ۴۱۳/۱).

روشن به‌نظر می‌رسد که نهی بانوان از جهر به تلبیه، به قرینهٔ سایر موارد (استلام حجر، اذان و اقامه، دخول کعبه)، دلالت بر نفی وجوب دارد و نه حرمت تکلیفی (همو، درس خارج فقه)؛ چراکه در صورت دلالت بر حرمت، اطلاق دارد و فرقی میان شنیده‌شدن صدای زن توسط نامحرم و نشنیدن آن وجود ندارد با اینکه فقها بر این تفاوت تأکید دارند (شبیری زنجانی، ۷۶)

بر این اساس، بلندگفتن تلبیه برای بانوان به‌خودی‌خود مصلحت دارد و نزد قانونگذار عملی مطلوب و محبوب است. این حکم اقتضایی تنها به‌دلیل وجود مانع به مرحلهٔ فعلیت نرسیده است و با زوال مانع؛ یعنی تحقق‌نیافتن فتنه و افساد، می‌توان به استحباب یا وجوب آن، همچون شیخ طوسی (حکیم، معجم الفقهی لکتب الشیخ الطوسی، ۱۲۳/۱) حکم کرد. اما با انکار حکم اقتضایی، اجهار به تلبیه باوجود رفع مانع همچنان استحباب ندارد، زیرا حکمی وجود ندارد تا مکلف با امتثال آن مستحق ثواب باشد.

تخفیف در مفطرات ماه رمضان: در آغاز تشریع روزه، مسلمانان موظف بودند با رسیدن زمان مغرب شرعی افطار کنند و پس از آن تا پیش از خوردن سحری، مجاز به خوردن و آشامیدن نبودند؛ همچنان‌که در طول ماه رمضان نیز از انجام رابطهٔ زناشویی منع شده بودند: «إِنَّ اللَّهَ لَمَّا فَرَضَ الصِّيَامَ، فَرَضَ أَنْ لَا يَنْكِحَ الرَّجُلُ أَهْلَهُ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ... وَ كَانَ الرَّجُلُ إِذَا نَامَ فِي أَوَّلِ اللَّيْلِ قَبْلَ أَنْ يُفْطِرَ، حَرُمَ عَلَيْهِ الْأَكْلُ بَعْدَ النَّوْمِ أَفْطَرَ أَوْ لَمْ يُفْطِرْ... وَ كَانَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ شُبَّانٌ، يَنْكِحُونَ نِسَاءَهُمْ بِاللَّيْلِ سِرّاً لِقِلَّةِ صَبْرِهِمْ» (حر عاملی، ۱۱۴/۱۰). در این وضعیت با نزول آیهٔ ۱۸۷ سوره بقرة، خوردن و آشامیدن و برقراری رابطهٔ جنسی در فاصلهٔ افطار تا سحر جایز شد: «أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ... عَلِمَ اللّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ... فَالآنَ

بَاشِرُوهُنَّ... وَ كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيامَ إِلَى اللَّيْلِ».

مبنای این تغییر حکم، ناتوانی مردم در اجرای آن بود (محقق خوانساری، تکمیل مشارق الشموس، ۳۴۳)؛ اما عدم‌آمیزش در ماه رمضان و نخوردن و نیاشامیدن در فاصلهٔ افطار تا سحر دارای اقتضا بود، وگرنه جعل نمی‌شد. این اقتضا نمی‌تواند از بین رفته باشد، زیرا علت رفع حکم حرمت، تخفیف و طاقت‌نداشتن مکلفان است؛ ازاین‌رو، اگر مکلفی قادر به امتثال آن باشد، می‌بایست از آمیزش در ماه رمضان و خوردن و آشامیدن در خلال افطار تا سحر خودداری کند. به‌عبارت‌دیگر، حلیت در این موارد در برابر وجوب قرار دارد؛ یعنی خوردن و آشامیدن و برقراری رابطهٔ جنسی جایز است و نه واجب (فاضل مقداد سیوری، ۲۱٦/۱).

روشن است که مکلف نمی‌تواند حلال الهی را خودخواسته حرام کند (یزدی، ۱۳۹/۱)، اما خودداری از انجام آمیزش جنسی در شب‌های ماه رمضان همچنان از مصلحت لازم برخوردار است. به همین سبب، شیخ مفید دلیل استحباب آمیزش جنسی در شب اول ماه رمضان (برخلاف شب نخست سایر ماه‌های سال) را تخلیهٔ نیازهای جنسی در شب اول ماه این ماه و اشتغال به عبادت در دیگر شب‌های آن دانسته است: «و لایقرب أهله فی أول لیلة من الشهر و لا فی آخر لیلة منه إلا شهر رمضان خاصة فإنه یستحب له أن یلم بالنساء فی أول لیلة منه لیدفع عنه دواعی الجماع فی أول یوم من الصیام و یستمر علی ذلک فتسلم له العبادة إن شاء الله» (الفصول المختاره، ۵۱۵).

صدقه برای گفت‌وگو با پیامبر گرامی اسلام: باتوجه‌به مفاد آیهٔ دوازدهم سورهٔ مجادله، همهٔ مسلمانان جز افراد ناتوان موظف شدند برای ملاقات و گفت‌وگوی با پیامبر گرامی اسلام صدقه دهند. قرآن کریم علت وضع چنین حکمی را خیربودن و تطهیر می‌داند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً ذلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وَ أَطْهَرُ». بنا بر شواهد تاریخی، امیرالمؤمنین(ع) تنها کسی بود که به این حکم پایبند ماند و برای ملاقات‌های چندباره با پیامبر در یک روز صدقه می‌داد (سیوطی، ۱۸۵/۶). اما عمل به این حکم، مسلمانان را به دشواری انداخت و به همین سبب، خداوند ضمن توبیخ مسلمانان و تأکید بر عمل به سایر احکام وجوبی و تحریمی الهی و لزوم تقوامداری، از رفع این حکم تکلیفی وجوبی خبر داده است (طباطبایی، المیزان، ۱۸۹/۱۹تا۱۹۰)، می‌فرماید: «أَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَ تَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ وَ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ اللَّهُ

خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ».

بر این اساس، اگر ملاک جعل حکمِ وجوب صدقه، خیربودن و دلیل رفع آن نیز مشقت و دشواری مسلمانان باشد، پس آن حکم همچنان در مرحلهٔ اقتضا باقی است، گرچه از فعلیت ساقط شده است.

خمس ارباح مکاسب پیش از عصر امام باقر: فقهای امامیه با استدلال به عموم آیهٔ «وَ اعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبَى وَ الْيَتَامَى وَ الْمَسَاكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ» (انفال: ۴۱/۸) و نیز روایات فراوانی (مستفیض) که در تفسیر آن رسیده است (حر عاملی، ۴۹۰/۹ و۴۹۶)، بر این باورند که هرچه از درآمد سالیانهٔ شخص مسلمان باقی بماند، می‌بایست یک‌پنجم آن را به‌عنوان خمس و برای هزینه در مصارف خاص به امام معصوم زمان خود یا جانشینان او بپردازند (خوانساری، محمدرحیم، ۱۵۵؛ طوسی،الخلاف ۳۱۹/۱). اما بنا بر شواهد تاریخی، این حکم از زمان امام باقر(ع) اجرایی شده است و پیش از آن، مسلمانان چنین تکلیفی نداشته‌اند (منتظری، ۱۴۵/۶). برخی از فقهای امامیه در مقام توجیه این مطلب مدعی هستند که حکم به وجوب پرداخت خمس ارباح مکاسب به شکل اقتضائی و غیرفعلی در زمان پیامبر گرامی اسلام جعل شده بود، ولی به‌دلیل فقر نوعیِ مسلمانان یا نبود ظرفیت پذیرش چنین حکمی برای تازه مسلمانان، اجرای آن به تأخیر افتاد (همو، ۱۴۵/۶). بدین ترتیب، حکمی اقتضایی وجود داشته که به‌سبب مصلحت خاص، ده‌ها سال به فعلیت نرسیده است.

خمس ارباح مکاسب در خصوص شیعیان: بنا بر نظر مشهور فقهای امامیه، پرداخت خمس از مازاد درآمد سالیانه یکی از واجبات شرعی است. اما در جوامع روایی به احادیثی بر می‌خوریم که معصوم(ع) استفاده شیعیان از خمس را حلال شمرده است: «هلک الناس في بطونهم و فروجهم، لأنّهم لم يؤدّوا إلينا حقّنا، ألا و أنّ شيعتنا من ذلک و آباءهم في حلّ» (طوسی، الخلاف، ۱۳۷/4تا۱۳۸). در برخی از متون فقهی این احتمال مطرح شده است که روایات دال بر وجوب پرداخت خمس در مقام بیان حکم اقتضایی و روایاتی که بر تحلیل خمس دلالت دارند، در مقام بیان حکم فعلی هستند (خوئی، موسوعة الامام الخویی، ۳۴۹/۲۵؛ فاضل لنکرانی، تفصیل الشریعة، ۱۲۲).

پرداخت زکات با رسیدن به نصاب شرعی پیش از یک سال: پرداخت زکات مواد غذایی (گندم، جو، خرما و کشمش) و چهارپایان (گوسفند، گاو و شتر) و سکهٔ طلا و نقره (نقدین)، مشروط به رسیدن به مقدار یا تعداد خاصی است (نصاب). از سوی دیگر، برخی دلایل فقهی بر

این دلالت دارد که برای وجوب پرداخت زکات باید یک سال بگذرد. حال این پرسش مطرح است که اگر اموال شخص به حد نصاب برسد ولی هنوز یکسال نشده باشد، آیا باید زکات مال خود را پرداخت کند؟ برخی از فقها بر این باورند که حکم به وجوب پرداخت زکات به‌هنگام رسیدن به نصاب شرعی، حکمی اقتضایی است و دلایلی که بر لزوم پرداخت زکات پس از گذشت یک سال دلالت دارد، حکم فعلی است؛ درنتیجه اگر پس از رسیدن به حد نصاب، یک سال بگذرد، آن‌گاه بر مکلف واجب است که زکات مال خود را بپردازد (روحانی، المرتقی الی الفقه الارقی، ۱۳۳/۱تا۱۳۴).

گرفتن مالیات از همهٔ دارایی افراد: بر اساس ظاهر آیهٔ «خُذْ مِنْ أَمْوالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَ تُزَكِّيهِمْ بِها» (توبه: ۱۰۳)، پیامبر گرامی اسلام مجاز است از همهٔ دارایی افراد مالیات (صدقه) بگیرد؛ اما این حکمی اقتضایی است که در مقام فعلیت، حاکم جامعهٔ اسلامی بنا بر شرایط زمانی و مکانی، تنها در خصوص برخی از اموال اقدام به چنین کاری می‌کند (منتظری، ۲۸۷/۴).

فراگیری ارث در خصوص تمام دارایی‌های افراد: گزاره‌های عامِ موجود در منابع دینی، همچون آیهٔ «وَ لِكُلٍّ جَعَلْنا مَوالِيَ» (نساء: ۳۳) حاکی از آن است که مالکیتِ تمام دارایی شخص پس از مرگش (ماترک) به ورثهٔ وی منتقل می‌شود (فاضل جواد، ۱۶۲/۴)؛ اما چنین حکمی اقتضایی است، یعنی همهٔ دارایی متوفا در صورت نبودن مانع برای آن، ملک ورثهٔ اوست. وصیت تملیکی متوفا به‌نفع شخص ثالث در زمان حیاتش، مانعی برای فعلیت‌یافتن این حکم اقتضایی است؛ یعنی اموالی که متعلق وصیت تملیکی متوفا است، به ورثهٔ او منتقل نمی‌شود. بدین ترتیب تعارضی میان ادلهٔ ارث و ادلهٔ وصیت تملیکی وجود نخواهد داشت (عراقی، کتاب القضاء، ۳۴۳).

عموم لزوم وفای به عقد: لزوم وفای به عقد که از آن به اصل لزوم نیز یاد می‌شود برگرفته از دلایلی همچون گزارهٔ «المؤمنون عند شروطهم» است؛ اما این حکم اقتضایی است و مادامی است که دو طرف قرارداد، شرط خیار (حق برهم‌زدن قرارداد) برای خود یا دیگری نکرده باشند. بنابراین، دلیلی که بر مشروعیت شرط خیار در عقد دلالت دارد با عموماتی که بر لزوم وفای به عقد دلالت دارد، ناسازگار نیست (مدنی کاشانی، ۶۶).

عموم وجود خیار مجلس: دلایل متعددی بر این مطلب تأکید دارند که فروشنده و خریدار با بستن قرارداد بیع حق دارند دست‌کم تا زمانی که در وضعیت بستن قرارداد هستند، از توافق

خود دست بکشند و یک‌طرفه و بدون پرداخت هزینه‌ای از آن خارج شوند (خیار مجلس). حکم به جواز فسخ بیع با خیار مجلس حکمی است اقتضایی و مشروط به نبودن مانع. بر این اساس، شرط نداشتن خیار فسخ، مانعی برای آن حکم اقتضایی به شمار می‌آید و اجازه نمی‌دهد به فعلیت برسد (شهیدی، ۴۲۱/۳؛ تبریزی، ۶۰/۴).

تبعیت نماء از اصل: بر اساس قاعدهٔ تبعیت نماء از اصل، هرگاه کسی مالک چیزی شود، مالک منافع آن نیز خواهد بود (مکارم شیرازی، القواعد الفقهیة، ۳۶/۲)، اما این حکم اقتضایی است؛ یعنی مالکیت چیزی مقتضی مالکیت منافع آن است، مگر اینکه مانعی برای این تبعیت باشد. برای مثال، اگر کسی خانه‌ای را بخرد، مالک منافع آن خانه نیز هست، مگر اینکه فروشنده تا مدتی معیّن، حق استفاده از آن خانه را برای خود نگه دارد (بحرانی، ۲۸۱تا۲۸۲).

فساد معاملات کودک: باتوجه‌به مفاد جملهٔ «وضع عن أمتی تسعة أشیاء: السهو» از حدیث رفع (ابن‌بابویه، الفقیه، ۵۹/۱)، همهٔ اقدام‌های مالی کودکان باطل است، چه کودک بدون اجازهٔ سرپرست (ولیّ) خود چنین کارهایی را انجام دهد و چه با اجازهٔ وی. اما حکم فساد معاملات کودک، حکمی اقتضایی است که با تحقق اذن سرپرست از بین می‌رود و تصرف کودک در این حالت نافذ خواهد بود (اصفهانی، حاشیة کتاب المکاسب، ۱۲/۲).

وجوب راستگویی: بدون تردید، راستگویی (صدق) ازنظر اخلاقی نیکو (حسن) و ازنظر شرعی نیز واجب است. اما اگر راستگویی سبب کشته‌شدن فردی بی‌گناه شود، نه‌تنها نیکو نیست که راستگونبودن امری نیکو و واجب است. بر این اساس، حسن و وجوب راستگویی حکمی اقتضایی و عدم‌حسن و حرمت راستگویی که سبب مرگ فرد بی‌گناه می‌شود، حکمی فعلی است (صدر، سیدمحمد، ۴۲/۱).

افزون بر آنچه گذشت، فقهای معاصر در تحلیل برخی از مسائل فقهی به اقتضایی‌بودن یا اقتضایی‌نبودن یک حکم استناد کرده‌اند؛ برای مثال، موضوع حکم عقل به لزوم تفریغ ذمه، حکم اقتضایی نیست (جزائری، منتهی الدرایة، ۳۷۶/۸). حکم اقتضایی برای بیع، دفع مال مشتری به مشتری است، نه دفع مال بایع به مشتری (حکیم، کتاب البیع، ۲۴۰)؛ شرط مخالف کتاب، اگر مخالف با حکم شرعی اقتضایی باشد، باطل است (حکیم، مستمسک العروة، ۲۷۴/۱۳). شرط ضمان امین، شرط مخالف کتاب نیست، چون مخالف با حکم اقتضایی نیست (همو، همان، ۷۰/۱۲).

۵. نقد و بررسی

اصطلاح حکم اقتضایی در منابع اصول فقهی معاصر، از رواج زیادی برخوردار است؛ اما این نظریه از نظرهای مختلفی درخورِ نقد است:

اول. مصلحتِ مقتضی حکم، چیزی ورای خود حکم است (اصفهانی، حاشیة کتاب المکاسب، ۲۲و۲۸). مصلحت و مفسده، مقتضی صدور حکم از سوی قانونگذار است، اما قانونگذاری عملی وابسته به ارادهٔ قانونگذار است. به همین دلیل، حکم اقتضایی مجعول شرعی به شمار نمی‌آید؛ چراکه وجود مقتضی برای ثبوت حکم شرعی، امری تکوینی است و ارتباطی به جنبهٔ قانونگذاری قانونگذار (شارع بما هو شارع) ندارد (صدر، بحوث فی علم الاصول، ۱۹۴/۴؛ روحانی، منتقی الاصول، ۹۹/۶). به‌عبارتِ‌دیگر، تصور مصالح و مفاسد موجود در متعلق احکام، از یک‌سو از مقدمات عقلی قانونگذاری است و از سوی دیگر، تحقق آن علت غایی برای قانونگذاری است؛ پس نمی‌توان آن را از مراتب حکم شرعی به شمار آورد (حجتی بروجردی، ۹/۲).

بر این اساس، مراد از اقتضا، شأنیت حکم برای وجود پیدا کردن است؛ یعنی وجود ملاکی که مقتضی انشاء حکم است، مثل معراج مؤمن که مقتضی انشاء وجوب نماز برای استیفای این ملاک است (جزائری، منتهی الدرایة، ۲۹/۴)، بدون اینکه به‌سبب وجود مانع، حکمی بر طبق این مصلحت یا مفسده، جعل (انشا) شده باشد (خوئی، محاضرات فی اصول الفقه، ۴۶/۲).

به همین دلیل است که برخی از اصولیان معاصر با تغییر در مفهوم حکم اقتضایی درصدد برآمدند تا بر جنبهٔ حکم شرعی‌بودن، یعنی درستی اطلاق عنوان حکم بر آن پافشاری کنند؛ برای مثال روحانی بر این باور است که حکم شرعی به دو گونهٔ اقتضایی و غیراقتضایی تقسیم‌شدنی است. حکم اقتضایی برخلاف حکم غیراقتضایی، حکمی است که منشأ تحقق ضرر در خارج است. به‌عبارت‌دیگر، حکمی که اقتضای تحریک مکلف به‌سوی انجام عمل را دارد (حکم الزامی وجوب و حرمت)، حکمی اقتضایی است، عمل بر طبق آن می‌تواند سبب تحقق ضرر شود؛ اما حکم غیراقتضایی، حکمی است که اقتضای تحریک مکلف به‌سوی انجام عمل را ندارد (اباحهٔ شرعی) و منشأ ضرر در خارج هم نیست، زیرا معنای اباحه، چیزی جز نبود مانع از سوی قانونگذار (شارع) برای انجام عمل نیست (روحانی، منتقی الاصول، ۴۱۰/۵).

سیفی مازندرانی می‌نویسد: حکم اقتضایی حکمی است که مقتضی شرعی یا عقلی برای ثبوت آن وجود دارد؛ برای مثال، ازدواج، مقتضی حکم شرعی جواز بهره‌وری جنسی و تسلط بر

یک چیز (ید)، مقتضی حکم شرعیِ مالکیت است. اما حکم غیراقتضایی، حکمی است که ثبوتش به‌سبب وجودنداشتن مقتضی برای غیر آن است؛ برای مثال، جوازِ به‌معنای اعم ازآن‌رو است که مقتضی برای وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و جواز به‌معنای اخص موجود نیست (۱۵۹تا۱۶۰).

محقق اراکی، حکم را به حیثی و فعلی تقسیم کرده و مدعی است که دلایل ناظر به حلیت حکم حیثی و دلایل ناظر به وجوب و حرمت، حکم فعلی هستند. وی، حکم حیثی را حکمی لااقتضایی و حکم فعلی را حکمی اقتضایی می‌داند؛ زیرا منظور از اباحه، عدم‌وجوب و عدم‌حرمت است، نه اینکه مصلحت خاصی در جعل اباحه وجود دارد، اما جعل وجوب و حرمت به‌سبب وجود مصلحت است (اراکی، ۴۷۰).

دوم. آن‌گونه که ملاحظه می‌شود، فقها در تحلیل برخی از مسائل فقهی و ایجاد سازگاری میان دلایل آن‌ها، از ابزار حکم اقتضایی در برابر حکم فعلی استفاده کرده‌اند. صرف‌نظر از برخی احتمال‌های غیررایج که توضیح داده شد، دست‌کم دو تلقی عمده از حکم اقتضایی وجود دارد: ۱. احکام اولی که بر طبیعت موضوع جعل شده‌اند؛ مانند وجوب نماز بدون آنکه راجع به حالات و وضعیت مکلف یا در خصوص شرایط مختلف انجام آن نظری داشته باشد. این حکم، اقتضایی است، چون با هر وضعیت یا شرایطی منطبق است (لا بشرط یجتمع مع الشرط)؛ یعنی هم می‌توان مدعی شد که نماز در همهٔ حالت‌ها و شرایط واجب است و هم می‌توان مدعی شد که نماز واجب است هنگامی که زیان‌آور نباشد، ۲. احکامی ارشادی به وجود مصلحت در متعلق خود، پیش از آنکه به مرحلهٔ انشا برسند. این احکام در مرتبهٔ متقدم نسبت به احکام فعلی قرار دارند، تنها اقتضاء حکم دارند، نه اینکه حکمی اقتضایی و شأنی باشند (بجنوردی، ۹۹/۲تا۱۰۰).

در حکم اقتضایی به‌معنای دوم، توجه به چند نکته ضروری است: ۱. حمل آیات قرآنی و احادیث معصومان بر حکم اقتضایی (حکم حیثی)، خلاف ظاهر است، زیرا ظاهر آن است که قانونگذار با بیان گزاره‌ای فقهی درصدد تحریک مکلف به انجام یا انجام‌ندادن یک عمل است و نه ارائهٔ گزارش دربارهٔ وجود یا نبود مصلحت یا مفسده در انجام یا انجام‌ندادن آن عمل (طباطبایی قمی، مبانی منهاج الصالحین، ۴۱۰/۳)؛ ۲. حمل گزاره‌های دینی بر حکم اقتضایی تنها زمانی ممکن است که آن حکم در زمانی، از اقتضا به فعلیت تغییر وضعیت پیدا کند. اما اگر حکمی هیچ‌گاه به فعلیت نرسد، حمل آن بر حکم اقتضایی بی‌معناست (جزائری، هدی الطالب

فی شرح المکاسب، ۲۹۱/۲؛ آخوند خراسانی، فوائد الاصول، ۶۰۴/۲)؛ ۳. تنها ابزار برای جداسازی حکم اقتضایی از حکم غیراقتضایی، رجوع به فهم عقلا (ارتکاز عقلایی) و عرف است؛ درنتیجه، اگر عرف قادر به تشخیص اقتضایی‌بودن حکمی نباشد، باید به اصل رجوع کرد. به‌عبارت‌دیگر، اگر شک داشته باشیم که حکمی اقتضایی است یا فعلی، اصل عدم‌اقتضایی‌بودنِ آن حکم است (حکیم، مستمسک العروة، ۲۷۵/۱۳)؛ ۴. حکم اقتضایی، منحصر به وجوب نیست. مدلول حکم اقتضایی می‌تواند حرمت هم باشد (صدر، بحوث فی علم الاصول، ۶۲/۳)، بلکه استحباب و کراهت نیز به‌عنوان حکم شرعی می‌توانند اقتضایی باشند. به همین دلیل است که آشتیانی حکم اقتضایی را به دو گونهٔ اقتضایی الزامی و اقتضایی غیرالزامی تقسیم می‌کند (۸۸/۳)؛ یعنی گزاره‌های ارشادی، گزاره‌های خبری (غیرانشائی) و بیانگر وجود مصلحت یا مفسدهٔ شدید یا ضعیف در انجام یا انجام‌ندادن کارهایی هستند که قانونگذار بنا بر مصلحت بالاتری، وظیفه‌ای راجع به آن‌ها برای مکلف وضع نکرده است.

بنابراین موضوع بحث در حکم اقتضایی، حکمی است که باوجود داشتن مصلحت یا مفسده در متعلق آن، به‌سبب وجود یک مانع دائمی، هیچ‌گاه به مرحلهٔ انشا و سپس فعلیت نرسیده است. برای دستیابی به چنین مصالح و مفاسدی دو راه وجود دارد: گزاره‌های خبری دینی و فهم عقلی. گزاره‌های دینی ناظر به چنین مصالح و مفاسدی، هم ازنظر تعداد بسیار اندک هستند و هم ازنظر سندی اعتبار لازم را ندارند. بهره‌گیری از ظرفیت دانش بشری نیز برای تشخیص وجود مصلحت یا مفسده، امری ممکن است؛ ولی اینکه تشخیص عقل درست باشد و به‌سبب آن تمام ملاک احکام کشف شود، با تردیدهای جدی روبه‌رو است.

سوم. فقهای امامیه در مسائل مختلفی از اصطلاح حکم اقتضایی بهره جسته‌اند، اما این مسائل را در چهار گروه کلی می‌توان طبقه‌بندی کرد: ۱. احکامی که هیچ‌گاه به مرحلهٔ فعلیت نرسیده‌اند (وجوب مسواک‌زدن، عدد رکعات نماز، تأخیر در زمان خواندن نماز عشا، جهر به تلبیه برای بانوان)؛ ۲. احکامی که در یک مقطع زمانی، از وضعیت فعلیت خارج و به وضعیت اقتضایی تبدیل شده است (تخفیف در مفطرات روزه، دادن‌صدقه برای گفت‌وگو با پیامبر)؛ ۳. احکامی که ابتدا اقتضایی بوده، در یک مقطع زمانی خاص از وضعیت اقتضا خارج و فعلیت پیدا کرده‌اند (خمس ارباح مکاسب پیش از عصر امام باقر)؛ ۴. احکامی که در جمع با دیگر احکام شرعی حمل بر اقتضا می‌شوند (خمس ارباح مکاسب در خصوص شیعیان، پرداخت زکات با رسیدن به نصاب شرعی پیش از یک سال، گرفتن مالیات از همهٔ دارایی افراد، فراگیری

ارث در خصوص تمام دارایی‌های افراد، عموم لزوم وفای به عقد، عموم وجود خیار مجلس، تبعیت نماء از اصل، فساد معاملات کودک، وجوب راستگویی).

اگر تفاوت میان نزول دفعی و نزول تدریجی آیات قرآن کریم را به‌عنوان اصل موضوع بپذیریم (ابن‌بابویه، الاعتقادات، ۲۳۹) و نیز اگر بپذیریم حدود ۶۰۰ آیه از آیات قرآن کریم ناظر به احکام الهی (آیات الاحکام) هستند (ایروانی، الدروس التمهیدیه فی تفسیر الاحکام، ۲۰/۱)؛ در این صورت باید بپذیریم که تمام احکام الهی در آغاز بعثت، احکام اقتضایی بودند که به‌تدریج به مرحلهٔ انشا و سپس فعلیت، تغییر وضعیت پیدا کرده‌اند. ازاین‌رو، هرچه از آغاز بعثت فاصله می‌گیریم و به زمان رحلت نزدیک می‌شویم، از تعداد احکام اقتضایی با منشأ قرآنی کم و بر تعداد احکام انشائی و فعلی افزوده می‌شود و با نزول آیهٔ «االْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلامَ دِيناً» (مائده: ۳) به‌عنوان آخرین حکم الهی، تعداد احکام اقتضایی به صفر می‌رسد (یعقوبی، ۴۳/۲). بر این اساس، با رحلت پیامبر گرامی اسلام دیگر نمی‌توان از حکم اقتضایی با منشأ قرآنی گفت‌وگو کرد. اما روشن است که تمام احکام الهی از طریق وحی به مکلفان ابلاغ نشده و پیامبر گرامی اسلام و امامان معصوم(ع) نیز در قالب احادیث که بیشتر آن‌ها نیز خبر واحد هستند به بیان احکام تکلیفی یا وضعی اقدام کرده‌اند.

حمل برخی از احادیث بر حکم اقتضایی برای حل مشکل تعارض محتوایی آن‌ها با دیگر احادیث ناظر به مسئلهٔ مشترک، آن‌گونه که محقق خراسانی و پیروانش ادعا کرده‌اند راهی علمی برای برون‌رفتِ از وضعیت تعارض و ناسازگارپنداری احادیث است؛ اما شاهدی از خود احادیث، تأییدکنندهٔ آن نیست؛ یعنی در هیچ‌یک از احادیث معصومان شاهدی بر درستی چنین ادعایی وجود ندارد، به‌ویژه که معصومان برای ازبین‌رفتن وضعیت تعارض میان احادیث، راهنماهای عملی تدوین کرده‌اند (اخبار علاجیه) (ایروانی، الحلقة الثالثة فی اسلوبها الثانی، ۳۸۵/۴). بدین ترتیب، گروه چهارم از روایات که برخی از فقها برای حل مشکل تعارض آن‌ها با دیگر روایات تلاش کرده‌اند آن‌ها را بر حکم اقتضایی حمل کنند، از حوزهٔ پژوهش خارج می‌شود.

همچنین اگر قانونگذاری (شارعیت) را منحصر به خداوند ندانسته، برای پیامبر گرامی اسلام و پس از ایشان برای امامان معصوم نیز همین جایگاه را باور داشته باشیم (کلینی، ۲۶۵/۱)؛ در آن صورت دیگر نیازمند آن نیستیم که گروه سوم از احکام را بر اساس پذیرش حکم اقتضایی

تحلیل کنیم؛ زیرا مانعی ندارد که حکمی به‌سبب وجود مصلحت‌های فردی یا اجتماعی از زمانی خاص توسط یکی از معصومان جعل شود، درحالی‌که پیش از آن چنین حکمی وجود نداشته است. به سخن دیگر، قانونگذار به‌دلیل پیدایش مصلحتی، اقدام به قانونگذاری می‌کند در وضعیتی که این مصلحت پیش از آن وجود نداشته است. به نظر می‌رسد که در چنین حالتی ممکن است با پایان‌یافتن مصلحت عمل به حکمی، قانونگذار در مقطع زمانی خاصی از حکم وضع‌شدهٔ پیشین خود دست بردارد، حکمی دیگر وضع کند، چه این رخداد در قرآن دیده شود؛ برای مثال، حکم وجوب صدقه برای نجوا با پیامبر گرامی اسلام که به‌وسیلهٔ آیهٔ: «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذا ناجَیْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَیْنَ یَدَیْ نَجْواکُمْ صَدَقَةً» (مجادله: ۱۲) تشریع شده بود، با آیهٔ: «أَ أَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَیْنَ یَدَیْ نَجْواکُمْ صَدَقات فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَ تابَ اللّهُ عَلَیْکُمْ» (مجادله: ۱۳) نسخ شد (طباطبایی، المیزان، ۱۸۹/۱۹) و چه در قرآن و حدیث باشد؛ مانند استقبال به بیت‌المقدس که با آیهٔ «فَوَلِّ وَجْهَکَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ» (بقره: ۱۴۴) نسخ شده است (محقق حلی، ۱۷۲/۱) و چه در حدیث و حدیث باشد مانند نسخ حرمت زیارت قبور و حرمت ذخیره‌کردن گوشت قربانی به‌دلیل این سخن پیامبر گرامی اسلام: «قَدْ کُنْتُ نَهَیْتُکُمْ عَنْ زِیَارَةِ الْقُبُورِ أَلَا فَزُورُوهَا وَ کُنْتُ نَهَیْتُکُمْ عَنِ ادِّخَارِ لُحُومِ الْأَضَاحِیِّ أَلَا فَادَّخِرُوهَا» (مفید، الفصول المختاره، ۱۳۱/۱).

بنابراین، گروه دوم از احکام نیز از محل بحث در حکم اقتضایی بیرون خواهد بود؛ زیرا دادن صدقه برای گفت‌وگوی با پیامبر هرچند تابع مصلحتی جعل شده است، اما دلیلی بر فراگیری زمانی این مصلحت وجود ندارد، همچنان که تخفیف در مفطرات ماه رمضان در فاصلهٔ میان مغرب شرعی تا اذان صبح روز بعد نیز چنین است. چنین قانونگذاری‌های محدود و زمان‌دار می‌توانند ناشی از مصلحت‌های خاص اجتماعی در همان بُرش زمانی باشد یا برآمده از انگیزهٔ آزمودن میزان تحمل مکلفان نسبت به شرایط دشوار یا میزان ازخودگذشتگی آن‌ها در برابر آرمان‌هایشان باشد. به‌دیگر سخن، دلیلی بر وجود مصلحت در همهٔ زمان‌ها برای عمل به چنین احکامی وجود ندارد تا نیازمند بهره‌گیری از سازهٔ فقهی حکم اقتضایی برای توجیه ناسازگاری مضمون آن‌ها با دیگر گزاره‌های انشائی باشیم.

تمام سخن در گونهٔ نخست احکام است که قانونگذار به‌صراحت بیان می‌دارد تنها برای آسان‌گیری بر مکلفان از حکمی که عمل بر طبق آن مصلحت دارد، دست برمی‌دارد. فرض اینکه قانوگذار از مصلحتی قطعی برای همیشه چشم‌پوشی کند؛ یعنی حکمی اقتضایی که هیچ‌گاه به

فعلیت نمی‌رسد، باتوجه‌به حکیم‌بودن قانونگذار فرض باورپذیری نیست؛ زیرا آسان‌گیری، خود یک ارزش است، اما تا زمانی می‌توان به آن پایبند بود که قرارگرفتن در موقعیت دشوار، ایجادکنندهٔ مصلحت مهم‌تری نباشد و به همین دلیل است که استناد به قاعدهٔ نفی حرج برای برداشتن حکم وجوب در احکامی که طبیعت آن‌ها حرجی است، جایز نیست؛ مانند رفع وجوب جهاد یا وجوب پرداخت خمس و زکات. همچنان که دشواری طبیعی عمل به احکام شرعی، همچون دشواری خواندن نماز صبح یا گرفتن روزه در تابستان نیز مجوز عدم‌وجوب آن‌ها نخواهد بود. بنابراین باید پذیرفت که مشقت مکلفان تنها در وضعیت خاصی مانع از فعلیت حکمی می‌شود نه برای همیشه. پس اگر عمل به حکمی برای همیشه و برای همهٔ مکلفان دشوار باشد، دیگر نمی‌توان مدعی شد که عمل به آن مصلحت دارد و اگر به فرض عمل به حکمی مصلحت داشته باشد، بایستی پذیرفت که با ازبین‌رفتن وضعیت دشواری (عسروحرج)، مکلفان موظف به انجام متعلق آن حکم هستند.

بنابراین، پذیرش احکامی که در مرحلهٔ اقتضاء باقی می‌ماند و هیچ‌گاه به مرحلهٔ انشا و سپس به مرحلهٔ فعلیت تغییر وضعیت پیدا نمی‌کند، موجه به نظر نمی‌رسد.

بااین‌وجود، پذیرش وجود حکم اقتضایی همان‌گونه که محقق خراسانی یادآور شده است، سودمند است و می‌تواند مشکل خلأ در حکم شرعی برای مسائل نوپیدا را برطرف کند، بدون آنکه نیاز باشد با کمک قواعد عمومی فقهی این اتفاق رقم بخورد؛ زیرا از یکسو، اهمال در جعل حکم و نادیده‌گرفتن نیازهای مکلفان توسط خداوند به‌عنوان قانونگذاری حکیم و آگاه به تمام ابعاد وجودی انسان روا نیست (طباطبایی، نهایة الحکمة، ۹۱۲) و از سوی دیگر، جعل حکم برای مکلفان توسط خداوند مبتنی بر وجود مصلحت و مفسده مترتب بر افعال آنهاست (ایوان کیفی، ۲۱۱) و سرانجام، راه تشخیص وجود مصلحت یا مفسده در انجام یا انجام‌ندادن اعمال و رفتارها، عقل (فهم متخصصان) است (صدر، تصویری از اقتصاد جامعهٔ اسلامی، ۴۷).

بدین ترتیب، اگر عقل کشف کند که در انجام یا انجام‌ندادن کاری مصلحت یا مفسده‌ای وجود دارد، بایستی خداوند باتوجه‌به آن مصلحت یا مفسده، حکمی برای آن در نظر گرفته باشد؛ هرچند آن حکم به‌سبب تحقق‌نیافتن موضوعش در عصر صدور احکام یا هر دلیل دیگری به مرحلهٔ انشا نرسیده و به مخاطب نیز ابلاغ نشده باشد. برای مثال، استفاده از مواد صنعتی روان‌گردان امری زیان‌بار برای سلامت افراد است و نمی‌توان ادعا کرد که در نظام قانونگذاری

الهـی حکمـی بـرای آن در نظـر گرفتـه نشـده اسـت. البتـه در عصـر نبـوی و امامـان معصـوم بـه‌دلیل تحقق‌نیافتن موضوع، بدون شک ایـن حکـم انشـا نشـده اسـت. در چنـین وضـعیتی اگـر عقـل بتوانـد بـه آن حکم اقتضایی دست پیدا کنـد؛ یعنـی بتوانـد مصـلحت یـا مفسـدهٔ مترتـب بـر عملـی را کشـف کنـد، خواهیم توانست با اسـتناد بـه قاعـدهٔ ملازمـهٔ میـان حکـم عقـل و حکـم شـرع (کلمـا حکـم بـه العقـل، حکم به الشرع)، به وجود حکم انشائی شرعی برای آن موضوع نظر دهیم.

نتیجه‌گیری

یافته‌های پژوهش حاضر نشان می‌دهد:

۱. مصـلحت و مفسـدهٔ مقتضـی صـدور حکـم، امـری غیـر از خـود حکـم اسـت. ازایـن‌رو، حکـم اقتضایی؛ یعنی شأنیت حکم برای صدور، مجعولِ شرعی به شمار نمی‌آید.

۲. جز در مواردی کـه شـارع خـود تعیـین کـرده اسـت، تنهـا راه تشـخیص حکـم اقتضـایی از حکـم فعلـی، رجـوع بـه فهـم عقـلا (ارتکـاز عقلایـی) اسـت. اگـر عـرف قـادر بـه تشـخیص اقتضـایی‌بودن حکمی نباشد، اصل عدم‌اقتضایی‌بودن آن حکم و درنتیجه، فعلی‌بودنِ آن است.

۳. احکـام اقتضـایی موجـود در گزاره‌هـای فقهـی بـه چهـار گونـه تقسـیم می‌شـوند: احکـامی کـه هیچ‌گـاه بـه فعلیـت نرسـیده‌اند؛ احکـامی کـه تنهـا در یـک مقطـع زمـانی از فعلیـت خـارج شـده‌اند؛ احکامی که تنها در مقطـع زمـانی خاصـی بـه فعلیـت رسـیده‌اند؛ احکـامی کـه در مقـام جمـع بـا دیگـر احکام فقهی، حمل بـر اقتضـا می‌شـوند. پـذیرش احکـام انشـائی کـه هیچ‌گـاه بـه مرحلـهٔ فعلیـت تغییـر وضعیت پیدا نمی‌کنند، موجه به نظر نمی‌رسد.

۴. نادیـده‌گرفتن نیازهـای مکلفـان توسـط خداونـد بـه‌عنوان قانونگـذار حکـیم و آگـاه بـه تمـام ابعـاد وجـودی انسـان (اهمـال در جعـل حکـم) روا نیسـت و جعـل حکـم هـم مبتنـی بـر وجـود مصلحت و مفسدهٔ مترتـب بـر افعـال مکلفـان اسـت؛ هرگـاه عقـل (فهـم متخصصـان) بتوانـد بـه وجـود مصـلحت یـا مفسـده‌ای بـرای عملـی پـی ببـرد کـه شـارع بـرای آن، حکـم فعلـی جعـل نکـرده اسـت؛ به‌سبب ملازمهٔ میان حکـم عقـل و حکـم شـرع (کلمـا حکـم بـه العقـل، حکـم بـه الشـرع) می‌تـوان بـه وجـود حکـم انشـائی شـرعی بـرای آن عمـل نظـر داد و بـدون کمـک‌کردن از قواعـد عمـومی فقهـی، مشکل خلأ حکم شرعی برای مسائل نوپیدا را برطرف کرد.

منابع

ابن‌بابویه، محمدبن‌علی، الاعتقادات، قم: امام هادی، ۱۳۸۹.

ـــــــــــــــــ کتاب من لایحضره الفقیه، چاپ‌دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.

ابن‌منظور، محمدبن‌مکرم، لسان العرب، چاپ‌سوم، بیروت: دار الصادر، بی‌تا.

اراکی، محمدعلی، الخیارات، قم: مؤسسهٔ در راه حق، ۱۴۱۴ق.

اصفهانی، محمدحسین، نهایة الدرایة فی شرح الکفایة، قم: سید الشهدا، ۱۳۷۴.

ـــــــــــــــــ حاشیة کتاب المکاسب، قم: انوار الهدی، ۱۴۱۸ق

انصاری، مرتضی‌بن‌محمدامین، مطارح الانظار، قم: آل البیت، بی‌تا.

ایروانی، باقر، الحلقة الثّالثة فی اسلوبها الثّانی، قم: محبین، ۲۰۰۷م.

ایروانی، باقر، دروس التمهیدیة فی تفسیر آیات الاحکام، چاپ‌سوم، قم: دار الفقه، ۱۴۲۸.

ایروانی، باقر، کفایة الأصول فی اسلوبها الثانی، نجف: مؤسسة احیاء التراث الشیعه، ۱۴۲۹.

ایوان کیفی، محمدتقی‌بن‌عبدالرحیم، هدایة المسترشدین، قم: آل البیت، بی‌تا.

آخوند خراسانی، محمدکاظم‌بن‌حسین، درر الفوائد فی حاشیة علی الفرائد، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۰ق.

ـــــــــــــــــ فوائد الاصول، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۰۷ق.

ـــــــــــــــــ کفایة الاصول، قم: آل البیت، ۱۴۰۹ق.

ـــــــــــــــــ حاشیة المکاسب، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۰۶ق.

آشتیانی، محمدحسن‌بن‌جعفر، بحر الفوائد فی شرح الفرائد، قم: کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۳ق.

آملی، هاشم، مجمع الافکار و مطرح الانظار، قم: نشر علمی اسلامی، ۱۴۰۴ق.

بجنوردی، حسن، منتهی الاصول، چاپ‌دوم، تهران: عروج، ۱۳۸۰.

بحرانی، محمدسند، فقه المصارف و النقود، قم: فدک، بی‌تا.

برقی، احمدبن‌محمد، المحاسن، چاپ‌دوم، قم: دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۷۲.

بروجردی، حسین، نهایة الاصول، تهران: نشر تفکر، ۱۴۱۵ق.

بروجردی، محمدتقی، الاجتهاد و التقلید، قم: دفتر انتشارات اسلامی، بی‌تا.

تبریزی، جواد، إرشاد الطالب إلی التعلیق علی المکاسب، چاپ‌سوم، قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۶ق.

جزائری، محمدجعفر، منتهی الدرایة، چاپ‌سوم، قم: دار الکتاب، ۱۴۱۵ق.

ـــــــــــــــــ هدی الطالب فی شرح المکاسب، قم: دار الکتاب، ۱۴۱۶ق.

حجتی بروجردی، بهاءالدین، حاشیة علی الکفایة، چاپ‌سوم، قم: انصاریان، ۱۴۱۲ق.

حرعاملی، محمدبن‌حسن، وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة، قم: آل البیت، ۱۴۰۹ق.

حسنی، سیدمحمدرضا، «مراتب حکم از دیدگاه محقق خراسانی»، پژوهش‌های اصولی،س۴، ش۱۳، ۱۳۹۱، ۴۷-۷۳.

حسینی فیروزآبادی، مرتضی، عنایة الاصول فی شرح کفایة الاصول، قم: فیروزآبادی، ۱۴۰۰ق.

حسینی میلانی، علی، تحقیق الاصول، قم: حقایق، ۱۴۳۱ق.

حکیم، محسن، حقائق الاصول، قم: کتابفروشی بصیرتی، ۱۴۰۸ق.

ـــــــــــ، مستمسک العروة الوثقی، قم: دار التفسیر، ۱۴۱۶ق.

ـــــــــــ، نهج الفقاهة، قم: انتشارات ۲۲ بهمن، بی‌تا.

حکیم، محمدهادی، المعجم الفقهی لکتب شیخ طوسی، قم: مؤسسهٔ دائرةالمعارف فقه‌اسلامی، ۱۴۲۴.

ـــــــــــ، کتاب البیع، تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۱ق.

خوانساری، محمدرحیم، الجوامع الفقهیة، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۲۷۶.

خوانساری، موسی‌بن‌محمد، رسالة فی قاعدة نفی الضرر، تهران: محمدی، ۱۳۷۳.

خوئی، ابوالقاسم، دراسات فی علم الاصول، قم: مؤسسهٔ دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت(ع)، ۱۴۱۹ق.

ـــــــــــ، محاضرات فی أصول الفقه، قم: مؤسسهٔ احیاء آثار سیدخوئی، ۱۴۲۲ق.

ـــــــــــ، مصباح الاصول، چاپ‌پنجم، قم: داوری، ۱۴۱۷ق.

ـــــــــــ، موسوعة الامام الخوئی، قم: مؤسسهٔ احیاء آثار امام خوئی، ۱۴۱۸ق.

روحانی، محمد، المرتقی إلی الفقه الارقی (کتاب الزکاة)، تهران: مؤسسة الجلیل للتحقیقات الثقافیة، ۱۴۱۸ق.

ـــــــــــ، منتقی الاصول، قم: دفتر آیت‌الله سیدمحمد حسینی روحانی، ۱۴۱۳ق.

سیفی مازندرانی، علی‌اکبر، دلیل تحریر الوسیلة (المضاربة)، تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۷ق.

سیوطی، عبدالرحمن‌بن‌ابی‌بکر، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم: کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.

شاکری، بلال، حقیقت حکم شرعی در اصول فقه، چاپ‌اول، تهران: پژوهشگاه علوم و معارف اسلامی، ۱۳۹۶.

شبیری زنجانی، موسی، کتاب النکاح، قم: مؤسسهٔ پژوهشی رأی پرداز، ۱۴۱۹ق.

ـــــــــــ، مناسک الحج، قم: مشرقین، ۱۴۲۹ق.

ـــــــــــ، درس خارج فقه، ۱۳۷۸، ۱۳۷۸/۲/۲۷، قابل مشاهده در:
pid=10472&articleid=45331؟http://zanjani.net/index. aspx

شهید اول، محمدبن‌مکی، القواعد و الفوائد فی الفقه والاصول و العربیة، قم: کتاب‌فروشی مفید، بی‌تا.

شهید ثانی، زین الدین بن علی، تمهید القواعد،قم: مکتب الاعلام السلامی، ۱۳۷۴.

شهیدی، میرزا فتاح، هدایة الطالب إلی أسرار المکاسب، تبریز: اطلاعات، ۱۳۷۵ق.

صدر، سیدمحمد، ماوراء الفقه، بیروت: دار الاضواء، ۱۴۲۰ق.

صدر، محمدباقر، بحوث فی علم الاصول، چاپ‌سوم، قم: مؤسسهٔ دائرة المعارف فقه اسلامی، ۱۴۱۷ق.

ــــــــــــ، تصویری از اقتصاد جامعهٔ اسلامی، ترجمهٔ جمال موسوی، تهران: بنیاد بعثت، بی‌تا.

ــــــــــــ، دروس فی علم الاصول، چاپ‌پنجم، قم: دار العلم، ۱۴۳۰ق.

طباطبایی قمی، تقی، الدلائل فی شرح منتخب المسائل، قم: کتاب‌فروشی محلاتی، ۱۴۲۳ق.

ــــــــــــ، مبانی منهاج الصالحین، قم: قلم الشرق، ۱۴۲۶ق.

طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ‌پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.

ــــــــــــ، نهایة الحکمة، قم: مرکز انتشارات مؤسسهٔ امام خمینی، ۱۳۸۶.

طوسی، محمدبن‌حسن، الخلاف، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ق.

ــــــــــــ، تهذیب الاحکام، چاپ‌چهارم، تهران: دار الکتب الاسلامیة، ۱۴۰۷ق

عاملی، جعفرمرتضی، الصحیح من سیرة النبی الاعظم، قم: مؤسسهٔ علمی فرهنگی دار الحدیث، ۱۴۲۶ق.

عراقی، ضیاءالدین، کتاب القضاء، قم: مؤسسهٔ معارف اسلامی امام رضا، ۱۴۲۱ق.

ــــــــــــ، نهایة الافکار، چاپ‌سوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.

علامه حلی، حسن‌بن‌یوسف، منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، مشهد: مجمع البحوث الإسلامیة، ۱۴۱۲ق.

ــــــــــــ، نهایة الوصول الی علم الاصول، قم: مؤسسهٔ امام صادق، ۱۴۲۶ق.

علم الهدی، علی‌بن‌حسین، تنزیه الانبیاء، قم: شریف الرضی، ۱۳۵۲.

علی‌بن‌موسی، امام هشتم، فقه الرضا، مشهد: آل البیت، ۱۴۰۶ق.

فاضل جواد، جوادبن‌سعید، مسالک الافهام إلی آیات الاحکام، تهران: مرتضوی، ۱۳۶۵.

فاضل مقداد، مقداد بن عبد الله، واعظ زاده خراسانی، محمد، و قاضی، محمد، کنز العرفان في فقه القرآن، تهران: المجمع العالمي للتقریب بین المذاهب الاسلامیة. المعاونیة الثقافیة.۱۴۳۱ق

فاضل لنکرانی، محمد، سیری کامل در اصول فقه، قم: فیضیه، ۱۳۷۹.

ــــــــــــ، تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة (الخمس و الانفال)، قم: مرکز فقهی ائمهٔ اطهار، ۱۴۲۳ق.

فاضل لنکرانی، محمدجواد، درس خارج اصول فقه، جلسات ۵۱تا۵۶، ۱۳۸۶. قابل مشاهده در:
/http://fazellankarani.com/persian/lessons/view/729

فیض کاشانی، محمدبن‌شاه مرتضی، الوافی، اصفهان: کتابخانهٔ امام امیرالمؤمنین، ۱۴۰۶ق.

کلینی، محمدبن‌یعقوب، الکافی، چاپ‌چهارم، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.

مجلسی، محمدباقربن‌محمدتقی، بحار الانوار الجامعة لدرر أخبار الائمة الاطهار علیهم السلام، بیروت: مؤسسة الطبع و النشر، ۱۴۱۰ق.

محقق حلی، جعفربن‌حسن، معارج الاصول، تهران: آل البیت، ۱۴۰۳ق.

محقق خوانساری، حسین‌بن‌محمد، تکمیل مشارق الشموس فی شرح الدروس، قم: آل البیت، ۱۳۱۱.

مدنی کاشانی، رضا، تعلیقة شریفة علی بحث الخیارات و الشروط، قم: آیت‌الله مدنی کاشانی، ۱۴۰۹ق.

مشکینی، ابوالحسن، حواشی لمحقق مشکینی، تهران: لقمان، ۱۴۱۳ق.

مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، چاپ‌پنجم، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.

مفید، محمدبن‌محمد، الفصول المختارة، قم: کنگرهٔ شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.

مکارم شیرازی، ناصر، القواعد الفقهیة، چاپ‌سوم، قم: مدرسهٔ امام امیرالمؤمنین، ۱۴۱۱ق.

ــــــــــــــ، انوار الاصول، چاپ‌دوم، قم: مدرسهٔ امام علی‌بن‌ابی طالب، ۱۴۲۸ق.

منتظری، حسینعلی، دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الإسلامیة، چاپ‌دوم، قم: تفکر، ۱۴۰۹ق.

نائینی، محمدحسین، رسالة الصلاة فی المشکوک، قم: آل البیت، ۱۴۱۸ق.

نورمفیدی، سیدمجتبی، حکم: حقیقت، اقسام، قلمرو، قم: مرکز فقه ائمة الاطهار، ۱۳۹۴.

هاشمی شاهرودی، محمود، نتائج الافکار فی الاصول، قم: آل مرتضی، ۱۳۸۵.

ــــــــــــــ، اضواء و آراء؛ تعلیقات علی کتابنا بحوث فی علم الاصول، قم: مؤسسهٔ دائرة المعارف فقه اسلامی، ۱۴۳۱ق.

یزدی، محمد، فقه القرآن، قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.

یعقوبی، احمدبن‌اسحاق، تاریخ الیعقوبی، بیروت: دار الصادر، ۱۳۴۱.